

Jeřábek, Dušan

Karel Havlíček, církev a náboženství

In: Jeřábek, Dušan. *Tradice a osobnosti : (k problematice české literatury 19. století)*. Vyd. 1. V Brně: Univerzita J.E. Purkyně, c1988, pp. 27-40

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/122400>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

KAREL HAVLÍČEK, CÍRKEV A NÁBOŽENSTVÍ

Osobnost Karla Havlíčka se v našich dějinách stala symbolem skoro stejně tak jako postava Husova. Havlíčkovu dílo je přítomno, třeba si to neuvědomujeme, v našem duchovním a myšlenkovém světě, působí na mravní atmosféru naší současnosti — obvykle sice nikoli jako příklad, ale přece jako znepokojivá norma etického jednání.

Protože chceme zdůraznit právě tuto mravní stránku Havlíčkova významu a působení, zaměřujeme se ve své úvaze na otázky Havlíčkova vztahu k církvi a náboženství, jež chceme osvětlit především na Epištolách kutnohorských, díle, které nepochybně znamenalo nejvýraznější český protest proti nastupující rakouské reakci po zmařených nadějích roku 1848.

Když se rakouská vláda zotavila z revolučního otřesu, který jí tak tvrdě připomněl nespokojenost vlastních národů, nedovedla najít jiné řešení a východisko nežli to, kterého užíval už Metternich: posunout násilím zpět hodiny dějin a všemi potlačovacími prostředky zabránit nejen opakování revolučního výbuchu, ale i samému vzniku všech svobodnějších a neregulovaných idejí a myšlenek. Pro tuto svoji politiku potřebovala vláda spolehlivého spojence; našla jej, jak odpovídalo habsburským tradicím, v katolické církvi. Vnější projevem upevněného spojení byl podstatný ústupek vlády vůči církvi: v dubnu r. 1850 bylo zrušeno tzv. placetum regium, dohled státu nad duchovenstvem. Ten byl napříště svěřen hierarchii, tj. biskupům. Znamenalo to důležitý krok na cestě k uzavření konkordátu mezi státem a církvi, k němuž došlo r. 1855.

Opatřením z r. 1850 uvolňovaly se církvi ruce nejen k prosazování vlastních zájmů v rakouském státě, ale i k přímému zasahování do veřejných záležitostí, státní správy a výchovy mládeže. Posílen byl zejména vliv církve v oblasti středního a vysokého školství. Vláda i církev sledovaly společný cíl: vykořenit co nejrychleji všechny účinky revolučního roku 1848 zejména mezi mladou generací. Učitelé byli proto postaveni pod přísný

dozor, neústupní a nespolehliví — zejména ti, kteří byli nakaženi „hegelianstvím“ — byli odstraněni. — Zároveň se stále zostřoval dohled na tisk. Úplná svoboda tisková, která nastala v březnu r. 1848, netrvala sice dlouho (v Praze byla zrušena hned v červnu téhož roku za stavu obležení), ale ještě oktrojovaná ústava ze 4. března 1849 ponechávala — alespoň na papíře — tisku poměrně dost volnosti. Periodické časopisy bylo možno vydávat pod podmínkou složení vysoké kauce: nařízení bylo přísněji i méně přísně dodržováno, benevolence úřadů závisela ovšem na rázu a politickém směru tiskoviny. Pro Prahu — a tím tedy vlastně pro českou publicistiku vůbec — však od května r. 1849 pozbyl tiskový zákon platnosti, neboť v důsledku obnoveného stavu obležení (trvajících až do srpna r. 1853) byl tisk podřízen vojenskému veliteli města. Likvidace publicistiky nezávislé na vládě byla od toho okamžiku jen snadnou administrativní záležitostí. První na řadě byly Havlíčkovy Národní noviny: byly zrušeny 19. ledna 1850 pod záminkou, že „pokračují po dlouhý čas pevně v tendenci, kteráž nejen že vzdoruje položenému smíření národností, ano i také uváděním v podezření u obecnstva každého od vlády zavedeného zřízení na škodu celého mocnářství téhož zachování obtěžuje.“¹

Vláda a církve se tedy spojily k posílení a utužení centralistické absolutistické moci v Rakousku. Spojení nebylo natolik samozřejmé, jak se obvykle předpokládá. Pozice, které byly církvi v Rakousku vyrvány v době osvícenské, nebyly jí ani v letech restaurace katolicismu zcela navraceny. Císař František a Metternich se nikdy nechtěli dobrovolně vzdát vládní kontroly nad politikou církve a vždy si uvědomovali nebezpečí, které se skrývalo v silné mezinárodní pozici hierarchie, reprezentantky univerzalistických tendencí církevních. Tohoto nebezpečí byl si vědom i Alexandr Bach. Proto se úpravou státního vztahu k církvi snažil především o připoutání zájmů církevních k zájmům státním, stejně jako o to, aby různými ústupky vůči hierarchii získal její solidaritu a účinnou podporu vládní politiky, zejména v potírání nebezpečně oživlých nacionálních a federalistických idejí. V desetiletí bachovském se tedy teprve dovršuje restituce církevní moci v Rakousku. Návrh kroměřížské ústavy předpokládal odluku státu od církve a rovnoprávnost všech náboženských vyznání. Místo toho došlo nyní naopak k nejtěsnějšímu sepětí moci státní a církevní a katolicismus se stal státním náboženstvím. Možno říci, že cenou za toto obnovení pozic rakouského katolicismu bylo pevné zapojení církve do státního organismu, ne-li přímo připoutání k němu. Na druhé straně se ovšem dostávalo církevní hierarchii nemálo možností ovlivňovat chod tohoto organismu; byl tím jen povzbuzován její zájem na posilování státní moci a na prosperitě státu. Církve se tak stala nejspolehlivější a nejrespektovanější oporou centralistického režimu v Rakousku.

Aby stabilizovala svoji moc, začala církve nejprve upevňovat kázeň ve vlastních řádách; ty totiž byly silně zasazeny jak myšlenkou národní, tak moderními ideami společenského pokroku. Klerikům i kněžím byly proto zabavovány české knihy stejně jako spisy Hegelovy, Herderovy nebo hojně tehdy studovaná díla francouzských sociálních utopistů. Duch myšlenkové tolerance, dožívající z dob osvícenských v některých klášteřích — jako třeba u brněnských augustiniánů — ještě ve čtyřicátých letech, byl po roce 1849 usilovně vymycován. Alumnáty a kláštery se postupně mění v kasárna, ne-li přímo vězení ducha i těla: osudy Augustína Smetany nebo Františka M. Klácela jsou jistě vý-

¹ Zdeněk V. Tobolka. Úvod k politickým spisům K. Havlíčka Borovského, díl III/1, Praha, J. Laichter 1902, str. 1.

jimečné svými vnějšími tragickými rysy, ale vnitřní příčina těchto konfliktů — odpor k myšlenkovému násilí — je dobově typická a příznačná.

Brzo po likvidaci ústavnosti v Rakousku — k níž fakticky došlo už rozeznáním ústavodárného říšského sněmu v Kroměříži — začíná hierarchie projevovat svou vůli využít možností, poskytovaných jí státem, i ve veřejném životě. Ihned po násilném zásahu proti říšskému sněmu dává vláda ostatně najevo, že hierarchie může s těmito možnostmi a mocemi plně počítat. Už v dubnu r. 1849 svolává ministr vnitra Stadion sjezd katolických biskupů do Vídně, aby se s nimi poradil o budoucím zřízení a opravách katolické církve. „Král lev“ — napsal Havlíček v Národních novinách dne 7. dubna 1849 — „svolal všechny kočky na poradu, aby ustanovily, čeho zapotřebí jest pro budoucí časné i věčné blaho myši.“ — Sjezd, kterému předsedal kardinál kníže Bedřich Schwarzenberg, jednal dva měsíce v tajných sezeních. Jeho úkolem a cílem bylo především vymýtit nejen z církve, ale i z veřejného života všechny liberalistické a demokratické tendence, upevnit myšlenkovou kázeň a „zastavit chod idejí doby josefinské“.² Zpráva biskupů, vydaná na závěr sjezdu, mluvila o vzpouře vůči Bohu jako o hlavním rysu současné doby a společnosti; jinak (a přesněji) řečeno to znamenalo, že se uvolňovala poslušnost a pomíjel respekt vůči reprezentantům církve. Křesťanská láska nemá prý — podle biskupského listu — rozlišovat mezi národy; Havlíček však ve svém komentáři³ dobře rozpoznal, že tímto falešným mravním naučením měl být jen tlumen český odpor proti germanizačnímu úsilí vysokého kléru. Rozhodným způsobem vystoupili na svém sjezdu představitelé církve ve prospěch vládní moci, jejíž autoritu ovšem spojovali s autoritou moci církevní. „Všechna vláda pochází od Boha, a protož, kdo se protiví vládě, božimu řízení se protiví.“

Církev a stát se tedy otevřeně spojily k definitivnímu potlačení ústavních svobod — nebo jejich zbytků — v Rakousku. Pro Havlíčka to byl popud k tomu, aby svou pozornost soustředil na problémy církve a aby se začal soustavně zabývat českým katolicismem. Měl k tomu nepochybně předpoklady — dané už tím, že sám, jak známo, se v mládí dobrovolně připravoval na kněžství a prošel rokem seminární výchovy. Ještě důležitější však bylo, že se od té doby nepřestal zabývat ani studiem křesťanství (četba bible patřila do jeho denního rozvrhu) ani problematikou a soudobou politikou katolické církve. Stále zřetelněji mu vystupoval příkrý rozpor mezi křesťanskou morálkou a jednáním církve v minulosti, a zejména ovšem v současnosti. Cílem jeho útoků od jara 1849 byl připravovaný absolutismus politický; současně však Havlíček sledoval, jak zákonitě nabýval v Rakousku půdy absolutismus duchovní, ideologický, který zna-

² K. Havlíčka Borovského Politické spisy, díl II/2, Praha, J. Laichter 1902, str. 606.

³ Proti shromáždění biskupů rakouských. — Národní noviny 6. a 7. července 1849. — L. c. str. 606 n.

menal konec svobodné výměny myšlenek a zároveň těžce ohrožoval budoucnost českého národního hnutí. Podíl církevní hierarchie na tomto neblahém vývoji byl nepochybný. Moc kléru se uplatňovala přímo ve vládě; ministři Bach i hrabě Lev Thun byli ochotnými, třeba nikoli vždy horlivými zprostředkovateli mezi hierarchií a vládou.

Havlíčková situace po pádu Národních novin nebyla snadná. Především se ukázalo krajně obtížné získat roku 1850 povolení k vydávání nového časopisu — v Praze to znemožňovalo obležení, na venkově obavy tiskařů z perzekuce. Kromě toho Havlíček brzo zjistil, že přátelé a spojenci ho vallem opouštějí. Sebevědomý nástup absolutismu v Rakousku, podepřený vítězným postupem absolutismu na evropském východě i západě, zahnal zastánce české věci — ať radikály, ať liberály — buď do ústraní nebo do žalářů, či do náručí vlády: v tomto posledním útočišti skončili ironií osudu dva spolupracovníci Havlíčkovi z Národních novin, Josef Jireček a V. V. Tomek, druhý z nich nejdůvěrnější Havlíčkův přítel.

Havlíček se v Čechách marně ohlížel po spojenci. Jediný Palacký měl pro něho pochopení, ba více než to; ale podpora, kterou mu mohl poskytnout, byla jen mravní. Přesto Havlíček neztrácel naději do budoucna. Výsledek porotního soudu z dubna 1849 byl mu povzbuzením i dokladem toho, že zbytky ústavních svobod poskytují dosud možnosti pro využití. Ohlas procesu i ohlas Havlíčkovy žurnalistické činnosti u čtenářstva mu dával jistotu, že nemluví do prázdna. A tak v situaci, kdy bylo možno zvolit (kromě přímé spolupráce s Vídní) buď taktiku opatrného a oportunního vyčkávání, nebo zcela neoportunní, zdánlivě bezúčelnou, ba skoro beznadějnou cestu otevřeného zápasu, zvolil Havlíček možnost poslední. S energií a vůlí, která podnes nemá obdoby, uvádí několik málo měsíců po zániku Národních novin v život časopis Slovan, tribunu svého protivládního a zároveň proticírkevního zápasu. Otiskuje v něm svoje Epištoly kutnohorské, jeden z vrcholných projevů českého úsilí o svobodu ducha a předsvědčení v celém 19. století.

Konfrontace humánního a společenského poslání, které by církve dle křesťanského učení měla plnit, se skutečným jejím působením v současném veřejném životě je základní metodou Havlíčkova postupu v Epištolách kutnohorských. Havlíček prokázal, že církevní hierarchie i velká část kléru dávno poklesla do nížin, kde by bylo marné hledat jakékoli souvislosti s původní podobou křesťanského učení a se skutečným duchem křesťanství. To byl ovšem jen důsledek snahy církve po dosažení světské moci.

Právě na tuto snahu, na funkci církve v současném společenském a politickém dění, zaměřil se Havlíček nejostřeji. Podle jeho přesvědčení „musí každý, kdo chce přispět k poražení světského absolutismu, bojovat napřed proti církevnímu. Církevní absolutismus je poduška světského, jeden s druhým stojí, jeden s druhým klesá, a kdo dovede otřásti sloupem libovůle a absolučie církevní, zboří jistě i politickou.“⁴⁴ Neboť, jak říká Havlíček na jiném místě, „despocie jest jen jedna na celém světě, aťsi má roucho náboženské neb

vojenské, neb byrokratické neb aristokratické: účel její jest vždy jeden a ten samý, totiž zneužívati lidstvo jen za nástroj své libovůle a svého špinavého prospěchu. Despocie ale v rouchu náboženském jest ze všech nejhorší a nejnebezpečnější, neboť zneužívajíc rouhavým způsobem jména božího ukrývá lidomorný jed svůj do svatyně a zaslepuje nevzdělaný lid. Proto vidíme, že despocie světská vždy považuje despocii náboženskou za nejprospěšnějšího spojence svého, vidíme, že vždy, když počne se v lidu ujmáti nějaké liberálnější smýšlení, hned despocie světská vyšle jezovity a liguriány na honbu...⁴⁶

V opozici vůči oktrojované ústavě žádal Havlíček důslednou odstavku církve od státu. V době, kdy katolicismus byl oficiálně potvrzen jako státní náboženství, musela jistě působit jako těžká obžaloba režimu Havlíčkova slova: „Jest docela jisto, že pravá nábožnost na světě velice ziská, až bude náboženství zcela odloučeno od všelijakých státních a veřejných záležitostí, až se nebudou nikoho v žádné kanceláři ptáti, jakého jest vyznání, až nebude nikdo potřebovat dovolení od úřadu, aby směl podle svého přesvědčení Boha ctíti, až to nebude zcela žádnou zásluhou nebo předností náležeti k té neb jiné víře, až bude moci každý své upřímné mínění o náboženských věcech vyznati, aniž bude za kacífe, za rouhače atd. považován! [...] Nic protismyslnějšího, nic méně důstojného není než policejním způsobem rozšiřovat pravou nábožnost, víru v Boha!“⁴⁶

Ale bachovské Rakousko, jehož obraz nám v Havlíčkově podání tak náznorně vyvstává, důvěřovalo právě těmto způsobům nejvíce. Policejní a vojenské metody byly tvrdě uplatňovány jak ve veřejném, tak v duchovním životě. Kněžstvo samo bylo stále více ovládáno duchem vojenským a jezuitsky tuhá myšlenková kázeň nabývala v něm vrchu. Místo co by šířilo zásady svobody a bratrství mezi lidem, „udělalo samo ze sebe jistý druh aristokracie, a chceme-li vpravdě mluvit, musíme říci, že by se věřící snadněji obešli bez kněží nežli kněží bez věřících, že tedy vlastně nejsou kněží pro lid, nýbrž lid pro kněze.“⁴⁷

To byl příznak a důsledek toho, jak se během čtyřicátých a padesátých let proměňovala funkce a povaha církve v našem národním životě. Víc a víc se oslaboval její lidový charakter, kterého aspoň zčásti nabyla během obrození pracným úsilím drobného vlasteneckého kněžstva. Pod tlakem hierarchie byl v církvi prosazován nikoli demokratický ráz, který až dosud zajišťoval katolicismu v Čechách poměrně široké lidové zázemí, ale naopak ráz ryze mocenský. Heslo nadnárodní povahy a superiority církve mělo zakrýt její protičeský program a protilidový charakter. V systému vládního absolutismu se stávala církev zcela nepokrytě represivní silou, porakoušovala se a záměrně se zbavovala elementů národních.

Karel Havlíček brzo rozpoznal, že světský a duchovní absolutismus se podporují ve společném způsobu ovládnání rakouských národů, totiž v tom, jak uvedly do těsné souvislosti represí náboženskou a národnostní, sociální a jazykovou. Vláda a církve prokázaly v tomto směru ještě větší důslednost nežli režim františkovsko-metternichovský, v němž náhaza osvícenstvím nebyla ještě zcela zneškodněna. Neosvícený absolutismus revidoval nepřípustné koncese vlády císaře Josefa II. Shodoval se s ní ovšem v potlačování nacionální individuality neněmeckých národů v Rakousku.

⁴ K. Havlíček Borovský, Epištoly kutnohorské, Havlíčkův Brod 1949, str. 11.

⁵ L. c. str. 34.

⁶ L. c. str. 15—18.

Dá se dokonce říci, že politickou snahou státu a církve po roce 1849 bylo vrátit české národní hnutí do stadia, v němž bylo kdysi za josefinského osvícenství. Jako tehdy i nyní jsou Češi nabádáni k národní sebevraždě. Ale jestliže josefinismus poskytoval náhradou za to částečnou svobodu náboženskou, bachovský stát přidával k národnímu umrtvení ztuzenou cenzuru tisku a církev nabízela svěřací kazajku dogmat.

Už před vznikem Epištol kutnohorských Havlíček ostře kritizoval projevy protičeských a protilidových tendencí v církvi. Tak zejména pranýřoval počínání brněnského biskupa Schaffgotsche, který měl smutnou zásluhu na tom, že vědecky plodný a národnostně tolerantní duch v moravském kněžstvu byl vymýcen a že čeští alumnové byli vychováváni k odporu vůči vlastnímu národu. Zvláštní pozornost věnoval Havlíček „pastýřským listům“ — právě v nich nacházel zpravidla obraz falešného „internacionalismu“ a „nadstranickosti“ hierarchie. Když biskup Schaffgotsch s rozhořčením odmítl výzvu jinak zcela konzervativních Moravských novin k cyrilometodějským oslavám na Velehradě, usvědčil jej K. Havlíček z toho, že „veřejně před celým světem mluví nepravdu“, tvrdí-li, že vždycky pečoval o potřeby slovanského — tj. českého — katolického obyvatelstva na Moravě: vždyť „pan biskup Schaffgotsch se za tolik let svého biskupského ouřadování na Moravě ani otčenáš po česku modlíti nenaučil“.⁸ — Pastýřský list arcibiskupa olomouckého, nabádající kněžstvo k tomu, aby se distancovalo od politických věcí, byl Havlíčkovi v Epištolách kutnohorských příležitostí, aby ukázal na nereálnost a neupřímnost takového požadavku; jeho vlastní smysl byl zřejmý v tom, aby se české kněžstvo nezotožňovalo s národními a politickými touhami českého lidu. Ostatně vůbec nenechával Havlíček žádného čtenáře Epištol na pochybách o tom, že celého ducha a celý program soudobé (a ostatně i minulé) církve v Rakousku pokládá za protinárodní a protidemokratický. Už sám latinský rítus slouží podle Havlíčkova mínění jen k tomu, „aby se lid učil nic nemyslet, přijímatí slepé věci i beze všeho porozumění, kteroužto slepou nerozumnou víru neostýchali se [...] ještě za zvláštní ctnost prohlásiti ...“ — Videnský deník, kam psal svoje repliky na jednotlivé pasáže Epištol páter Fr. X. Škorpík, hájil latinský rítus a vůbec církevní bohoslužby jako základnu i prostředek národního a stavovského sblížení věřících. Havlíček odmítl Škorpíkovu obhajobu v jedné z nejbrilantnějších partií Epištol. Duch víry byl podle Havlíčka zatlačen v církvi ceremoniemi, teoretická rovnoprávnost věřících před Bohem byla zničena církevní prospěchářskou praxí a latinský rítus působí internacionálně jen potud, že katolík, „atsi přijde kam chce, nikde nic nerozumí, tak jako doma, a nabude toho potěšitelného přesvědčení, že všichni ostatní národové rozumějí tolik co on.“⁹ Proto se Havlíček zastává ritu slovanského. Protinárodní a protilidový program soudobého katolicismu i vídeňské vlády vede podle Havlíčka také k tomu, že „obě tyto despotie tak velice nenávidí Husa“; neboť „celé snažení Husovo má ten ráz, že chtěl zničit slepé poslušnosti k hierarchii.“¹⁰

Vůči „nadanárodní“, „univerzalistické“ církvi stál tedy Havlíček na stanovisku národním, českém; zároveň se však v této době vyhraňoval jeho demokratismus, jeho vědomí sociální diference i mravního třídění v soudobé společnosti. Čas zkoušky národního charakteru k tomu přispíval: svými někdejšími přáteli byl opouštěn nejen Havlíček, ale i všecken český lid. Ten se nyní stává Havlíčkovi jedinou oporou — a Havlíček se stává v letech 1850—1851 jediným mluvčím lidu. To jsou léta zrodu lidového kultu havlíčkovského; doba, kdy byl Havlíček — jak sám později napsal — „nejradikálnější v celém Rakousku“.¹¹

⁷ L. c. str. 59.

⁸ Z Moravy. — Národní noviny 21. dubna 1849. — In: Politické spisy II/2, str. 461.

⁹ Epištoly kutnohorské str. 46.

¹⁰ Epištoly kutnohorské str. 33—34.

Havlíckovy nejdůležitější proticírkevní projevy, soustředěné do Epištol kutnohorských, mají tedy primární význam politický — jsou to prostředky Havlíčkova zápasu proti státnímu a církevnímu znásilňování vůle a přesvědčení národa. Ale zároveň ovšem jsou tyto projevy také dokladem Havlíckových náboženských názorů, jeho vztahu k náboženství a k některým význačným představitelům českého a evropského náboženského reformismu. I z tohoto hlediska nás dnes Epištoly kutnohorské zajímají; už proto, že Havlíčkova „nábožensko“ byla předmětem mnoha sporů (zvláště mezi Masarykem, Denisem a Chalupným), zejména pak proto, že náboženský vývoj Havlíčkův nelze pustit ze zřetele při studiu Havlíčkova programu politického a národního.

V letech 1849—1851 měl za sebou Havlíček už dávno náboženskou krizi svého mládí. V době svého pobytu v semináři a brzo po něm rozešel se vnitřně s některými zásadními tezemi křesťanství vůbec a církevní katolické dogmatiky zvláště. Nechť důvody toho byly jakékoli — budeme mít ještě příležitost se jich dotknout — devatenáctiletý Havlíček v nejsoukromějším vyznání se nejen přiznává k nevěře,¹² ale svůj současný vztah ke katolictví i křesťanství zcela věcně analyzuje ve svém seminárním krédu z roku 1841. — Havlíčkovo vyznání víry není sice ateistické, aspoň nikoli v tom smyslu, že by existenci Boha popíralo; nicméně však nelze pochybovat o tom, že žádná z křesťanských církví nebyla by mohla na základě tohoto vyznání přijmout Havlíčka za svůj úd. Havlíček sice „věří v Boha“, ale vzápětí popírá autoritu evangelií i veškeré křesťanské věrouky: „Věřím, že o něm (Bohu) nebudu nikdy nic jistého vědět . . .“. Popírá dokonce božství Kristovo — „jen z nouze a pro hloupost židovskou se jmenoval synem božím“. — Ostře protikřesťanským duchem jsou pak naplněny další odstavce Havlíčkova kréda; kdyby je nenapsal mladý racionalista, mohly by znít jako vzpurně romantické vyznání máchovského rozervance: „Nedoufám ničehož, neb nic z toho, co římská církev doufá, nepotřebuji; a byť bych potřeboval, dosáhnouti nemohu. Hříchy mi Bůh odpustiti nemůže, a kdo by to myslil, ovšem si ulevuje, ale božstvu i lidstvu se rouhá. Ani zatratit, ani odměnit mne Bůh nemůže a nechce. Já sám se mohu zatratit a odměnit sobě (v jiném smyslu). — Miluji, ale co, nevím, za zásluhu si to nepokládáje, neb láska se mnou srostla jako květ se stromem. Ale Boha nemiluji, neb ho jen ctít mohu, ale ne milovat. Též veškeré lidstvo nemiluji, neb mnozí lásku nezasluhují; nepřátel milovat nemohu, aniž jich Ježíš miloval, ačkoliv tak praví, neb jiná věc někoho milovat a opět jiná o jeho dobré péči mít. Láska se neplatí po penížkách, a kdo praví, že celý svět miluje, ten ani nezná lásku a pošetile mluví.“ Radikalismus „kréda“ byl nepochybně podnícen do značné míry Hav-

¹¹ Ad. Pinkasovi 8. 12. 1854 z Brixenu. — Lad. Quis, Korespondence Karla Havlíčka, Praha 1903, str. 590.

¹² Viz Denník seminářský, Osvěta 1872, str. 489—490; též Karel Tůma, K. Havlíček Borovský, Kutná Hora 1883, str. 25.

líčkovými zkušenostmi z ročního pobytu v semináři. Představený P. Rost byl Havlíčkovi odstrašujícím příkladem kněze: bývalý osvícenec a žák Bolzanův, pak nenávidný Bolzanův odpůrce a pronásledovatel všeho svobodného myšlení i nepřítel českého národního hnutí. Když po rozchodu se seminářem pominul bezprostřední tlak na Havlíčkovu myšlení a přesvědčení, ustaly i Havlíčkovy projevy, vyjadřující jeho zásadní názory náboženské. Dokonce až do otištění prvních Epištol ve Slovanu (v červnu roku 1850) zabýval se Havlíček jen sporadicky otázkami církevními a náboženskými.

Nejdůležitější ze statí tohoto zaměření jsou dvě: *Reformy v církvi*¹³ a *Svoboda církve*.¹⁴ V první z nich Havlíček podává náčrtek církevněreformního programu, který pak rozvedl v Epištolách kutnohorských (zavedení národního jazyka do bohoslužeb, volby duchovních a biskupů, zrušení celibátu); v druhé stati napadá nově vydaný zákon o vztahu státu a církve, jímž bylo zrušeno tzv. placetum regium.

Teprve v Epištolách kultnohorských — z důvodů už naznačených — začal se Havlíček podrobně zabývat církevní a náboženskou problematikou. Ale ani zde se už nevrátil k formulaci svého osobního náboženského vyznání a přesvědčení, takže v tomto bodě musíme se spokojovat s jednotlivými, někdy i protichůdnými Havlíčkovými nápověďmi; je ovšem třeba mít na paměti, že Havlíček vůbec vyžadoval a předpokládal respekt vůči intimní religiozitě. Přesto však najdeme v Epištolách kutnohorských řadu otevřeně projevených názorů, které nám dovolují poznat nejen Havlíčkův vztah k náboženství, ale i to, jakou úlohu přikládal náboženství ve společnosti, a v čem vůbec viděl podstatu religiozity.

Východiskem i cílem Havlíčkových úvah v Epištolách kutnohorských byl ideál vnitřně svobodného jedince. Církevní a náboženské dogma popírá a ruší tento ideál; je tedy třeba zlomit pouta dogmat. Má-li být náboženství pravdivým projevem lidské duše a víry, musí vycházet ze svobodného rozhodnutí člověka, soudil Havlíček. — Sotva můžeme předpokládat, že Havlíčkovi unikal paradoxní smysl této teze: co jiného hlásá nežli zásadu svobodně vyvolené nesvobody? Ale hned další partie výkladu svědčí o tom, že Havlíčkovi nešlo tak o svobodu volby náboženské jako o svobodu myšlení a přesvědčení vůbec — a na této rovině ovšem zdánlivý paradox mizí. Z hlediska náboženského to znamená, že vnější projevy religiozity mají odpovídat skutečné víře člověka; že tedy vnitřní pravdivost je podstatou skutečné náboženskosti. Je zcela důsledné, uznává-li Havlíček „jenom dvojí náboženství, totiž pravé a nepravé, pravdivé a falešné. Pravým náboženstvím jmenujeme to, které ten, kdo je veřejně před světem vyznává, také skutečně v srdci svém věří; nepravé náboženství, čili falešné, jest každé, které se jen před světem ukazuje, v srdci ale nevěří. Jsme přesvědčeni, že mnohem důležitější a užitečnější jest tento roz-

¹³ Národní noviny 8. června 1849. — Politické spisy II/2, str. 587.

¹⁴ Slovan 14. května 1850. — Politické spisy III/1, str. 26.

díl činiti v náboženství, nežli jak se to posud děje podle církví“.¹⁵ Závěr této úvahy je logicky důsledný, z hlediska katolické dogmatiky ovšem heretický — Havlíček se jím vlastně sám ostře distancuje od církve a katolicismu: „Vyznávám ale zcela zřejmě, že kdyby mne to i stálo ztracení pověsti pravého katolíka, přece mi ani srdce ani rozum nedovolují věřiti, že by jen jedno, kterékoli náboženství mohlo býti pravé a samospasitelné, a že by tedy vyznavačové všech ostatních museli býti (. . .) věčně zatraceni!“¹⁶

Jako i jinde v Epištolách kutnohorských, opírá se Havlíček také při těchto svých výkladech o tradici českého protidogmatického náboženského myšlení. V souvislosti s Havlíčkovou dualistickou koncepcí „pravého a nepravého“ náboženství sotva lze přehlédnout Chelčického rozlišení církve „neviditelné“ a „viditelné“ v Síti víry pravé. Analogie ovšem není a nemůže být jednoznačná. Styčným bodem však je popření základního významu formálních znaků a symbolů religiozity, stejně jako úsilí o její zničení. Ostatně i některé jiné myšlenky Chelčického jako by oživaly u Havlíčka: tak srovnání apoštolské „církve boží“ se soudobou církví římskou, zpronevěřivší se učení Kristovu, nebo Chelčického ostrá kritika duchovenstva i mocenských ambicí církevní politiky.

Kdežto některé analogie s učením Chelčického jsou patrné jen ze smyslu Havlíčkova textu, programově se Havlíček hlásí v Epištolách kutnohorských k reformačním snahám Husovým. Seznámen byl s těmito snahami pravděpodobně jen nepřímou, prostřednictvím právě tehdy (1849) vydaných Dějů univerzity pražské V. V. Tomka. Ale proto není nutné podceňovat Havlíčkovy výklady o Husovi, jak činí Arne Novák¹⁷ i Emanuel Chalupný.¹⁸ Ostatně Chalupného námítky proti domněle si odporujícím výrokům Havlíčkovým o Husovi jsou nepodstatné, a Novákově upozornění na pramen Havlíčkových informací¹⁹ nemění nic na povaze Havlíčkova vztahu k Husovi: byl to vztah založený především na obdivu k Husovu protidogmatickému kriticismu, k jeho mravní důslednosti a k věrnosti vlastnímu svědomí. Ovšemže Havlíček nestál na jedné rovině s Husem jako katolickým teologem; ale o tuto stránku Husovy osobnosti Havlíčkovi nešlo. Bral si z minulosti i přítomnosti oporu u všech, kdo se dovedli postavit proti znásilňování osobnosti ze strany státu nebo církve. Jejich teoretické smýšlení a teologické názory zajímaly Havlíčka teprve v druhé řadě.

¹⁵ Epištoly kutnohorské str. 11—12.

¹⁶ Epištoly kutnohorské str. 12—13.

¹⁷ Arne Novák, Karel Havlíček dlužníkem Tomkovým. In: Sb. Od pravěku k dnešku, 2. díl, Praha 1930.

¹⁸ Emanuel Chlupatý, Havlíček. Prostředí, osobnost a dílo. Praha 1929. str. 145. — Podle mínění Chalupného „je důkazem špatného pochopení Havlíčka, otiskuje-li se znovu a šíří tento článek o Husovi, jeden z jeho nejslabších“.

¹⁹ Novákově zjištění jen konkretizuje vlastní Havlíčkův odkaz na Tomkovo dílo v původní verzi partie o Husovi (Slovan 14. a 18. 9. 1850, Politické spisy III/1, str. 338)...

Havlíček se tak někdy až paradoxně sblížoval i s osobnostmi z opačného břehu ideového, ba i politického. Příkladem může být Havlíčkův vztah k Augustinu Smetanovi, jehož politický radikalismus byl Havlíčkovi stejně vzdálený jako jeho hegelianství. Přesto v okamžiku Smetanovy smrti Havlíček cítil,²⁰ že jej s tímto mužem spojovalo společné pouto: zápas za vymanění osobnosti z područí církve i absolutistického státu.

Ze soudobých myslitelů působili na Havlíčka přitažlivou silou především dva: autor Slova věřícího abbé Lamennais a pražský filozof Bernard Bolzano. Dvě osobnosti v mnohém protikladné: Lamennais, katolický mystik, podmaňující si Havlíčka jak silou svého básnického slova, tak tím, že náboženství pojímal jako prostředek zrovnoprávnění národů; Bolzano, osvícenský racionalista, pro nějž bylo křesťanství cestou k vnitřní obrodě člověka. Lamennais imponoval Havlíčkovi svou odvahou, s níž se postavil proti ortodoxnímu katolicismu, svým demokratickým liberalismem i citlivostí vůči nacionálním a sociálním bolestem doby. Lamennais přinášel svým poselstvím naději už pro život pozemský. Proto bylo u nás — jako ostatně také jinde — přijímáno Lamennaisovo dílo, vzniknuvší ve třicátých letech po autorově rozchodu s církví, jako výzva „v boj za otroky proti pánům, za svobodu proti tyranům“.²¹ Tato výzva měla ostatně inspiraci slovanskou: byly to Mickiewiczovy Knihy národa polského, jejichž čtenářem byl ovšem i Havlíček.

Pokud jde o Havlíčkův vztah k Bolzanovi, dotkli se ho několikrát čeští badatelé,²² ale zevrubně osvětlen byl teprve v letech poměrně nedávných a to ze strany německé.²³ Šlo zřejmě o vztah nepřímý, zprostředkovaný Bolzanovým žákem Františkem Schneiderem. Ve vlivu učení Bolzanova viděl T. G. Masaryk rozhodující moment pro utváření Havlíčkových náboženských názorů, pro formování Havlíčkova duchovního světa vůbec. Podle Masaryka dokonce „summa víry Havlíčkovy“ obsažena je v Bolzanově závěti.²⁴ Chalupný polemizuje s tímto tvrzením, ale význam Havlíčkova vztahu k Bolzanovi přitom poněkud bagatelizuje.²⁵ Opomíjí fakt, že sama idea „zdokonalitelnosti katolicismu“, pronikající v Epištolách kutnohorských, je bolzanovská, Havlíčkem akceptovaná, ale pro Havlíčka vlastně nikoli typická.

Je logické, uvažuje-li o zdokonalitelnosti určité organizace ten, kdo je přesvědčen o její vnitřní náplni. Havlíčkovo přesvědčení však bylo omezoáno tolika výhradami, že nás to

²⁰ Slovan 5. 2. 1851, Politické spisy III/2, str. 1253—1255.

²¹ Lamennais, Slova věřícího, Praha, J. Otto, s. a., str. 99.

²² T. G. Masaryk, Karel Havlíček. Snahy a tužby politického probuzení. Třetí vydání, Praha 1920. — Em. Chalupný, Havlíček. Prostředí, osobnost a dílo. — Alois Spisar, Karel Havlíčka Borovského náboženské názory a reformní návrhy církevní. Vlčková Osvěta, roč. 39, díl I, 1909.

²³ Ernst Nittner, Havlíček's Beziehungen zu B. Bolzano über F. Schneider; ve sborníku Deutsch-Slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten, Berlin, Akademie Verlag 1956.

²⁴ T. G. Masaryk, Karel Havlíček, str. 280.

²⁵ Em. Chalupný, Havlíček, str. 128—129.

nutně vede k otázce, zda Havlíčkovy „opravné“ návrhy nebyly spíše formou kritických invektiv vůči církvi nežli vážně míněnými reformními propozicemi. Vždyť Havlíček sám jako bývalý klerik a dobrý znalec církevních poměrů nemohl nevidět, že řada jeho návrhů je neuskutečnitelných, že se vymykají z kompetence hierarchie, k níž se obracel, a že některé z nich by dokonce podryly samy základy římskokatolické církve.

Havlíček sympatizoval s Bolzanem proto, že, jak sám napsal, „svobodné pohybování ducha v naší vlasti jest namnoze plod semene, kteréž on (Bolzano) rozsíval“.²⁶ Ztotožňovat však s Bolzanem Havlíčkův náboženský postoj, jak činí Masaryk, je nevěcné. „Summa víry Havlíčkovy“ nejen není beze zbytku shodná s Bolzanem, ale je Bolzanovu stanovisku protichůdná; v tom je třeba souhlasit s Chalupným. Bolzano se nikdy nevzdal víry ve „zjevené“ náboženství, v katolickou dogmatiku — tedy v něco, co bylo Havlíčkovi zcela cizí.

Havlíčkovy kontakty se starším i dobovým náboženským a filozofickým myšlením byly předmětem několika úvah v naší novější odborné literatuře.²⁷ Zejména se jimi zabýval ve Filozofickém časopise Miloslav Formánek. V jeho studii²⁸ však není připomenut vztah, také starší havlíčkovskou literaturou opomíjený; máme na mysli některé souvislosti Epištol kutnohorských s myšlenkami Thomase Paina, zvláště s jeho knihou Věk rozumu. Toto dílo anglického filozofa a vynikajícího účastníka Velké francouzské revoluce platilo v době osvícenské i později za „bibli zdravého rozumu“. Že Havlíček Paina znal, o tom podává svědectví katalog jeho soukromé knihovny.²⁹ Jako Havlíček i Paine chápal náboženství především jako hodnotu mravní. Nebyl ateista, nepopíral ideu osobního Boha — ale i to mělo podklad racionální: byl to důsledek Painova vědomí, že není schopen vyvrátit racionálně existenci boží. Ale víru v Boha nepokládal Paine za podstatnou pro člověka, nýbrž to, aby člověk „~~v duši~~ své věřil sám sobě“. Jako bychom slyšeli samého Havlíčka, čteme-li Painova slova: „Nevěra nezakládá se snad na tom, věříme-li či nevěříme: ale vyznává-li někdo učení, v něž nevěří, to je nevěra.“³⁰ Nejhorším zločinem je pro Paina, zaprodá-li kdo vlastní svědomí; ale právě k tomu směřuje tlak hierarchie a „cizoložné spojení církve a státu“. Všechno křesťanské i jiné „zjevení“ je lidský výmysl, celá náboženská víra je sebeklam; je to „duševní lež“, která plodí mravní zlo ve společnosti. Je samozřejmé, že Paine odmítá donucovací náboženský systém; nadto pak věří — jako spravedlivý girondista — v rovnost všech lidí i v to, že jí lze dosáhnout cestou nekrvavé revoluce. A naopak nevěří žádné církvi, neboť účelem

²⁶ Národní noviny 22. prosince 1848.

²⁷ Václav Procházka, Havlíčkův boj proti náboženství a církvi; doslov k výboru z díla K. Havlíčka Borovského *Není církev jako církev*, Praha 1961. — Václav Procházka, Karel Havlíček Borovský, Praha 1961. — Václav Procházka a Miloslav Formánek, *Myšlenkový odkaz Karla Havlíčka Borovského*, Praha 1961.

²⁸ Miloslav Formánek, *Havlíček a filozofie*. Filozofický časopis roč. 10. 1962.

²⁹ Pravoslav Kneidl, *Havlíčková knihovna*. — Sborník národního muzea v Praze, řada C, sv. II, 1957.

³⁰ T. Paine, *Věk rozumu*, Praha, J. Laichter, s. a., str. 6.

jich všech je „zotročit lidstvo a zajistit si moc a zisk“.³¹ Jako předobraz Havlíčkových proticírkevních invektiv působí i Painovy útoky na vnitřní nepoctivost valné části kléru; člověk, který „vstupuje do stavu kněžského pro dobré bydlo, a aby se jaksi osvědčil, počíná křivou přísahou. Lze si mysliti něco mravnosti záhubnějšího?“³² A jako hlas vlastní duše muselo Havlíčkovi znít lapidární shrnutí kréda Painova: „Má svědomí je mou vlastní církví.“

To, co bylo uvedeno, nemá být dokladem Havlíčkovy přímé myšlenkové závislosti na Painovi. Analogické situace vyvolávají analogické reakce. Ale zdá se být nepochybné, že tyto analogie mezi dvěma muži, vzdálenými místně i dobově, byly podloženy Havlíčkovým vnitřním porozuměním pro snahy Painovy a sympatiemi pro Painovy myšlenky.

Souvislosti s názorovým světem Painovým — stejně jako souvislosti s jinými dobovými i staršími autory — nám ovšem připomínají, že Havlíčkova proticírkevní a protináboženská polemika, obsažená v Epištolách kutnohorských, nepřinesla ve srovnání s analogickou literaturou evropskou nové argumenty nebo principiálně nové pohledy na daný problém. Epištoly kutnohorské jsou z tohoto hlediska dílo poplatné názorové soustavě osvícenského deismu. A Havlíček sám jeví se zde jako osvícenec, jehož nábožensko-reformní snahy zastírají — nebo také odhalují — zásadní odpor ke všemu fideismu v teorii i praxi. Neboť Havlíček, jak jsme ukázali, odmítá nejen některé formy a projevy religiozity (nahraditelné formami jinými), ale staví se — ve jménu „zdravého lidského rozumu“ — proti stěžejním ideovým a věroučným principům katolické církve a křesťanské dogmatiky vůbec.

Bylo by tedy možné vidět Havlíčka — nikoli bezdůvodně — jako jednoho z řady evropských racionalistů, které do opozice vůči náboženství a jakékoli víře vedl jejich myšlenkový prakticismus, opřený především o smyslovou empirii a provázený příznačnou nechutí k filozofické spekulaci.

A přece toto pojetí Havlíčka má svoje mezery a nepostihuje ani pravou povahu a podstatu jeho vztahu k náboženské problematice. Neboť primární důvody jeho protináboženské averze je zřejmě třeba hledat hlouběji než jen v rovině myšlení osvícenského.

Je nutné brát v úvahu, že vnitřní podoba Havlíčkova se formuje v letech třicátých. Ne někdejší idea „čistého rozumu“, ale daleko konkrétnější idea národnostní naplňuje mysl a duši mladé generace. Havlíček dobrovolně, ba skoro proti vůli otcově, vstupuje do semináře; úřad kněžský měl mu poskytnout, jak doufal, nejvhodnější příležitost k působení národnému, k vlastenecké výchově lidu.

Tyto plány, jak známo, ztroskotaly během několika měsíců; církev ne-

³¹ L. c. str. 6.

³² L. c. str. 7.

chtěla mít z kněží vychovatele lidu, ale služebníky moci. Havlíček se rozchází s církví a jeho víra je silně zviklána. Ale zato se v něm upevňuje víra jiná: vášnivě češství a slovanství, protipól Havlíčkova střízlivého racionalismu.

Znamená to tedy, že impuls k Havlíčkovu odvratu od církve a víry máme hledat v jeho uraženém vlastenectví, v jeho zraněném citu národním?

I když by se taková odpověď nabízela (a jistě by v sobě obsahovala kus pravdy), ani toto vysvětlení nevystihuje podstatu problému.

Tato podstata, jak se domnívám, dá se nalézt jenom v etických hodnotách Havlíčkovy osobnosti a jeho charakteru.

Neboť jak vlastenectví, tak náboženství byly pro Havlíčka hodnoty z oblasti kategorií mravních. Proto už na samém počátku své veřejné dráhy vyslovil tak prudkou nespokojenost s měšťáckou představou vlastenectví; dráždila jej prázdň a nezávazná demonstrativnost vlasteneckých gest. Analogické byly také Havlíčkovy námitky proti povaze a dobovému stavu katolicismu a religiozity u nás vůbec. Stejně jako vztah k národu měl být podle Havlíčka podložen činorodou vůlí člověka, tak vztah k lidem, ke společnosti i k Bohu měl být podložen především vnitřní snahou o mravní proměnu člověka, tím, co Havlíček nazýval „revolucí ve hlavách a v srdcích“. Soudobé náboženství nejen postrádalo těchto mravních základů, ale dokonce je záměrně ničilo. Podrobovalo si člověka, ale nekultivovalo jej.

Havlíčkův konflikt s církví a náboženstvím byl prudký a zásadní, neboť zásadní bylo i jeho etické stanovisko. Mravní absolutismus Havlíčkův se srazil s mravním relativismem církve i dobové společnosti. Havlíček, neschopný oportunní adaptability svých morálních hledisek, nutně musel odsoudit církev i její učení jako hlavní mocenskou a ideologickou oporu absolutistického státu; tím si všem zákonitě připravil svůj další osud. Ale Havlíčkova tragédie byla ještě hlubší a neomezovala se jenom na důsledky konfliktu s církevní hierarchií. Kategorický mravní imperativ, který nedovoľoval Havlíčkovi ustoupit ani o píď ze zásad, za které bojoval zejména ve Slovanu, způsobil, že už na počátku bachovského období se Havlíček v české měšťanské společnosti dostal do izolace. Bylo snad dosti těch, kdo s ním sympatizovali, ale málokdo se odvážil dát tyto sympatie najevo. Převážně pak byl Havlíček této společnosti nepohodlný. Rušil ji ve snaze konformně uspořádat svoje vztahy k režimu, burcoval uměle uspávané vzpomínky na nedávnou minulost. A tak z této společnosti takřka nikdo neměl odvalu, ale ani vůli přiznat se k Havlíčkovi v jeho protiabsolutistickém zápase.

A přece podle Havlíčka není nic nesnadného odolávat násilí — alespoň násilí na duchu. „Není na světě žádná moc“ — mínil Havlíček optimisticky — „která by někoho přinutiti mohla k nějakému smýšlení. Neboť smýšlení jest nejsvětější, nejsvobodnější dědictví každého člověka, které

se mu nižádnou mocí tohoto světa odejmouti nemůže. Despota [...] nemůže mne přinutiti, abych o něm a o jeho činech nesmýšlel tak, jak já chci [...]. Myšlenkám nemůže žádné násilí zabrániti neb cesty předpisovati...“³³ — Havlíčkovo přesvědčení o nutnosti — a možnosti — zachovávat věrnost sobě samému nemohlo se projevit čistěji. Ale zároveň právě tato slova Havlíčkova naznačují příčiny jeho osamělého postoje v soudobé společnosti. Biedermeirovskému měšťákovi byla daleko spíše dána touha být ovládán nežli humanisticko-osvícenská touha po svobodě myšlení, Havlíčkovi tak samozřejmá. Tato společnost proto ze sebe de facto vyhostila Havlíčka už před jeho exilem. Dobová korespondence z blízkého Havlíčkova okolí o tom podává smutně přesvědčivé doklady.³⁴

Konflikt s církví a katolicismem se projevil u Karla Havlíčka jako nutný důsledek srážky jeho představ o etické funkci církve s jejím skutečným vnitřním stavem a s její dobovou funkcí společenskou. Havlíček poznal, že církev nedostála svým základním úkolům, mezi něž kladl na přední místo obhajobu rovnoprávnosti lidí a národů.

Havlíčkova nevíra vyplynula tedy z kritičnosti náboženské, ne ze lhostejnosti; jedině v tom smyslu můžeme dát za pravdu Masarykově charakteristice Havlíčka jako člověka náboženského. Havlíčkův vztah ke křesťanství nebyl v zásadě voltairovsky ironický nebo dokonce cynický — přes některé ostře satirické epigramy. Byl to daleko spíše vztah zklamání lásky a naděje, z něhož se časem vyvinul vztah důsledné etické opozice. Neboť v církvi a jejím učení spatřoval Havlíček pomocníky a nástroje absolutistické světské moci, prostředky duchovního znevolnění a mravní deformace člověka.

Proto věnoval Havlíček nejvyšší úsilí tomu, aby českou národní společnost vymanil z vlivu církevního i náboženského a připravil ji tak na dobu, kdy myšlenka národního a lidského sebeurčení přestane být donkichotským snem, ale stane se reálným cílem a programem.

³³ Epištoly kutnohorské, str. 21.

³⁴ Zvláště korespondence V. V. Tomka s Josefem Jirečkem, uložená v Literárním archivu Památníku národního písemnictví v Praze; důležité ukázky z ní otiskl V. V. Tomek v 1. dílu své knihy *Paměti z mého života*, Praha 1904. — Viz také Dušan Jeřábek, V. V. Tomek a K. Havlíček v letech bachovské reakce. Brno 1979.